

Tiziana Suarez-Nani
(Université de Fribourg)

Conceptions médiévales de l'espace et du lieu : les éléments d'une trajectoire.

La dimension spatio-temporelle est une donnée fondatrice de l'expérience humaine: c'est dans l'espace et le temps que l'être humain acquiert, perçoit, déploie et épuise sa propre existence. Il n'a d'autre lieu ni d'autre occasion d'exister qu'au sein de cette réalité spatio-temporelle. Ce lien de connaturalité de l'être humain avec l'espace et le temps se double cependant d'un autre type de relation : une relation de conscience de l'existence de soi, d'autrui et du monde en tant qu'existence déterminée dans et par l'espace et le temps. Ce deuxième type de relation, contrairement à la première, est une relation problématique : ici, la conscience humaine de l'espace et du temps se traduit par une interrogation incessante sur la signification de la situation, du devenir et de la finitude de l'existence. En d'autres termes, la dimension spatio-temporelle, pourtant connaturelle à l'existence même de l'être humain, interpelle celui-ci en termes de doute et de quête de sens.

Au cours de l'histoire, cette quête de sens a pris corps dans les différentes conceptions et représentations de la dimension spatio-temporelle que les civilisations se sont forgées. Dans le cas de la civilisation occidentale, les conceptions de l'espace et du temps ont connu une évolution complexe, marquée par des relations, tantôt de solidarité, tantôt de conflit, entre les croyances religieuses, les thèses philosophiques et le développement des sciences.

Dans cette modeste contribution en hommage à Madame Ingeborg Schüssler, nous voudrions analyser un moment particulier de cette évolution dans un cadre historique bien délimité : il s'agira de quelques aspects saillants des conceptions de l'espace et du lieu élaborées au cours du Moyen Age latin, durant la période qui va de la fin du XIIe au milieu du XIVe siècle. Plus précisément, nous essayerons de montrer comment la pensée médiévale a été caractérisée par une diversité d'approches et par une évolution théorique significative à l'égard de certaines conceptions modernes de l'espace. Notre examen portera sur trois modèles conceptuels qui se succèdent dans le temps : un « modèle théologique », qui prend corps vers la fin du XIIe siècle et qui se rapporte à l'idée de Dieu comme lieu des choses ; un « modèle physique », qui réduit l'espace au lieu des choses, et qui émerge au cours de la seconde moitié du XIIIe siècle dans le sillage de la *Physique* d'Aristote ; enfin, le modèle d'un « espace imaginaire » -

permettant de concevoir le lieu comme un espace englobant les choses - et qui apparaît au cours de la première moitié du XIV^e siècle.

L'espace théologique

Dans celui que nous nommons « modèle théologique », la conception de l'espace se rapporte à une fondation métaphysique de l'univers qui voit dans la nature divine la source et l'archétype de l'*ordo rerum*. C'est donc dans la définition même de la nature divine que l'on va pouvoir déceler la nature de l'espace. Telle est notamment l'approche d'Alain de Lille lorsqu'il rédige ses *Règles de théologie*, qui datent de la fin du XII^e siècle¹. A la règle n. 7 on lit que : « Dieu est la sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part »². La réalité divine y est donc définie à travers la métaphore spatiale de la sphère et les notions géométriques de centre et de circonférence. Afin d'éviter toute représentation matérielle de Dieu, Alain de Lille s'empresse de préciser qu'il ne s'agit pas là d'une sphère corporelle, mais intelligible. Toute sphère corporelle, en effet, a un centre fixe et une circonférence qui en définit les limites, alors que la sphère représentée par Dieu a une infinité de centres (« dont le centre est partout ») et n'a pas de circonférence (« la circonférence nulle part »), c'est-à-dire n'a pas de limites.

Conformément à la tradition hermétique³ et néoplatonicienne à laquelle elle se rattache, la métaphore de la sphère intelligible divine signifie la totalité accomplie dans l'unité du temps et de l'espace que sont l'éternité et l'immensité divines. Du point de vue spatial, elle est une figuration de l'immensité divine sans étendue et sans limites⁴, qui constitue la condition de possibilité de l'espace créé et de la localisation des choses⁵. La métaphore de la « sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part » renvoie ainsi au rapport de dépendance causale qui lie les lieux des choses, déterminés et circonscrits, à l'immensité divine qui n'a pas de limites. La VII^e règle d'Alain de Lille véhicule l'idée d'un espace immatériel et sans

¹ Voir Alain de LILLE, *Règles de théologie*, Introduction, traduction et notes de Françoise HUDRY, Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 44-45.

² Alain de LILLE, *Règles de théologie*, p. 109-111.

³ La VII^e Règle d'Alain de Lille est étroitement apparentée à la proposition II du *Livre des XXIV philosophes* (un écrit pseudo-hermétique rédigé autour de 1200) ; selon HUDRY (Introduction à : *Alain de Lille, Règles de théologie*, p. 60-62) ces deux textes dépendraient d'une source commune, qui reste cependant inconnue ; une autre hypothèse a été formulée par P. LUCENTINI, *Il Libro dei ventiquattro filosofi*, Milan, Adelphi, 1999.

⁴ Thomas Bradwardine, vers le milieu du XIV^e siècle, reformule cette idée dans ces termes : « Est etenim (Deus) inextensibiliter et indimensionaliter infinite extensus » : *De causa Dei contra Pelagium*, Londres 1618, p. 179.

⁵ Dans *Ennéade* VI, 5, 9, Plotin affirmait déjà que « antérieure aux choses qui sont dans le lieu, (l'unité, l'immensité divines) n'en a nul besoin, mais celles-ci (les choses) ont besoin d'elle pour trouver place dans l'univers » (trad. d'Emile BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 44-45).

étendue, c'est-à-dire d'un espace théologique absolu qui est condition de possibilité de tout lieu et de toute localisation⁶. La fortune de la métaphore de la sphère sera très grande : elle s'étend au moins jusqu'au XVI^e siècle et nourrit une vaste réflexion qui opère le glissement progressif de l'idée de « Dieu-espace intelligible infini » vers celle d'un « espace infini divinisé »⁷.

Cette conception d'un espace théologique trouve un prolongement significatif dans ce qu'on a appelé la « métaphysique de la lumière », élaborée au cours de la première moitié du XIII^e siècle. Dans cette doctrine⁸ Dieu est conçu comme la lumière par essence qui produit toutes choses par mode de rayonnement, si bien que chaque réalité créée résulte de la diffusion de la lumière divine et son être est un rayon ou une lumière par participation⁹. L'adoption de la lumière comme principe explicatif est solidaire de la métaphore du cercle : Dieu est le point lumineux ou le centre à partir duquel la lumière se répand en cercle et produit l'étendue de l'univers.

Cette idée est développée par Robert Grosseteste (env. 1168-1253) en une véritable « physique de la lumière »¹⁰ : celle-ci n'est plus seulement symbole, mais devient principe explicatif du monde physique. Selon Grosseteste, en effet, le processus de constitution de l'univers s'est réalisé par voie de diffusion de la lumière dans la matière première, une diffusion circulaire qui a produit successivement les différentes sphères cosmiques¹¹.

L'adoption de la lumière et de sa dynamique comme principe explicatif de l'univers physique retentit sur la conception de l'espace : au moment de la constitution de la première sphère -

⁶ Philon d'Alexandrie avait déjà identifié Dieu avec l'espace : voir Edward GRANT, *Much Ado about Nothing*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 112-113.

⁷ Ce glissement est très clair chez Giordano Bruno qui, dans le dialogue *De l'infinito, universo et mondi* (de 1584), reprend cette métaphore de Nicolas de Cues et l'applique à sa conception de l'univers infini sans centre ni limites ; pour la cosmologie de G. Bruno on consultera les différentes études de Miguel Angel GRANADA.

⁸ Un représentant de cette doctrine est Adam de Puteorumvilla, ou Adam Bellefemme, dont le traité *De intelligentiis* représente le premier témoin dans le monde latin d'une métaphysique qui identifie l'être avec la lumière et qui fait de celle-ci le principe de toutes choses. La métaphore de la lumière comme image de la dérivation des choses du principe premier était présente dans le néoplatonisme (voir, par ex., PLOTIN, *Ennéades* VI, 1, 6), où elle était associée à celle de la sphère infinie, qui remonte, en dernière analyse, à Parménide et à sa conception de l'être : voir Rodolfo MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia Firenze, 1956.

⁹ « Participatio lucis est participatio esse divini » (*De intelligentiis* VIII, 1, 9, 31 ; VIII, 1, 9, 19 ; C. BAUMKER (éd.), *Witelo, ein Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, in : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* III, 1, Münster, Aschendorff, 1908 ; repr. Münster 1991) ; « Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini » (*ibid.*, IX, 1, 13, 16 sv.). Sur le *Liber de intelligentiis*, voir Klaus HEDWIG, « *Sphaera lucis* ». *Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster, Aschendorff, 1980, p. 156-161.

¹⁰ Voir Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1989, p. 56.

¹¹ Cf. Robert GROSSETESTE, *De luce seu inchoatione formarum*, Ludwig BAUR (éd.), *Die philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*, in : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX, Münster, Aschendorff, 1912, en particulier p. 55 ; à ce propos voir HEDWIG, « *Sphaera lucis* », p. 134-138. Cette « physique de la lumière » va servir de fondement à la théorie optique, que Grosseteste développe dans le traité *De lineis, angulis et figuris*.

qui est la sphère extérieure du cosmos -, l'espace est identifié à l'étendue de l'univers, et cet espace est unifié et homogène¹² - sa différenciation en des lieux propres aux sphères et aux éléments n'intervenant qu'au second moment du processus de constitution de l'univers¹³. Comme la sphère d'Alain de Lille, cet espace premier homogène est la condition de possibilité de la multiplicité des lieux et de la localisation des choses ; il confère aux lieux physiques leur raison d'être en tant que points lumineux dérivés de l'espace premier-lumière.

Dante Alighieri donnait forme poétique à cette vision des choses lorsqu'il écrivait que Dieu est « (colui) dove s'appunta ogni ubi e ogni quando »¹⁴ et que « questo cielo non ha altro dove che la mente divina »¹⁵. De même, selon Grosseteste les lieux des choses et leur situation dans l'espace créé trouvent leur fondement dans l'immensité de l'étendue-lumière.

On pourrait multiplier les exemples d'une telle conceptualisation de l'espace qui, empruntant et modifiant l'emblème du cercle et du centre, traverse le Moyen Age et la Renaissance¹⁶. Il importe de retenir ici que ce premier modèle véhicule l'idée d'un espace premier absolu, qui est soit un attribut de Dieu, soit son premier dérivé, et qui représente l'horizon métaphysique où s'inscrivent les lieux des choses. Maître Eckhart va prolonger cette considération en une formule très explicite : « in Deo sunt omnia, et ipse est locus propriissime omnium entium »¹⁷. Au XVe siècle Nicolas de Cues lui fera écho : « Mais puisque c'est de Dieu que tout reçoit son être (...), l'Etre, par conséquent, qui est le principe de tout ce qui est, est le terme, le lieu, c'est-à-dire le repos de toutes choses »¹⁸.

L'espace physique

Le deuxième modèle de conceptualisation de l'espace nous introduit dans un tout autre univers conceptuel, un univers marqué par la confrontation avec la science aristotélicienne. Pour illustrer ce deuxième paradigme nous avons choisi Thomas d'Aquin, et plus précisément

¹² Voir Robert GROSSETESTE, *De luce*, p. 54 : « Rediens igitur ad sermonem meum dico, quod lux multiplicatione sui infinita in omnem partem aequaliter facta materiam undique aequaliter in formam sphaericam extendit ».

¹³ Voir James MCEVOY, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1986², p. 173 et HEDWIG, « *Sphaera lucis* », p. 119-156.

¹⁴ Cf. *Paradis* XXIX, 12 (trad. franç. de Jacqueline RISSET, Paris, Flammarion, 1990, p. 269).

¹⁵ Cf. *Paradis* XXVII, 109 (*ibid.*, p. 257).

¹⁶ Voir Georges POULET, « Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 66, 1959, p. 257-275.

¹⁷ *Expositio libri Genesis*, n. 49, in : *Lateinische Werke* I, p. 220, 7-8, Joseph KOCH (éd.), Stuttgart, Kohlhammer, 1937; pour la conception eckhartienne voir Yossef SCHWARTZ, « 'Ecce est locus apud me'. Maimonides und Eckharts Raumvorstellung als Begriff des Göttlichen », *Miscellanea mediaevalia* 25, 1998, p. 348-364.

¹⁸ Cf. sermon : « Où est le nouveau-né ? », in : *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, trad. de Maurice de GANDILLAC, Paris, Aubier, 1942, p. 46.

son analyse de la notion d'espace telle qu'elle est présentée dans le *Commentaire de la Physique* d'Aristote, rédigé au cours des années 1268-1269¹⁹.

Il importe de relever que dans la discussion thomasienne le devant de la scène n'est pas occupé par la notion d'espace, mais par celle de lieu. En effet, suivant la démarche aristotélicienne en vue de la définition du lieu²⁰, Thomas aborde successivement quatre questions correspondant à quatre définitions possibles de cette réalité. A partir du présupposé que le lieu contient ce dont il est lieu²¹, la première question consiste à savoir s'il équivaut à la forme²². La réponse est négative : le lieu n'est pas la forme du corps localisé, car même si la forme et le lieu indiquent tous deux des limites, ils ne sont pas limites d'une seule et même réalité ni selon la même modalité : la forme est principe de détermination intrinsèque et limite du corps dont elle est forme, alors que le lieu est principe de détermination spatiale et limite extérieure du corps qui contient le corps localisé. La deuxième question consiste à vérifier si le lieu correspond à la matière du corps localisé²³. Ici encore la réponse est négative : le lieu n'est pas la matière de l'objet localisé, car la matière ne présente pas les deux propriétés nécessaires du lieu, à savoir la contenance et la séparation par rapport au corps localisé²⁴.

La troisième question nous intéresse davantage, car elle permet de saisir les enjeux de la conception thomasienne. Elle thématise le rapport de l'espace et du lieu et consiste à savoir « si le lieu est un espace » - l'espace étant conçu comme l'intervalle situé entre les extrémités d'un corps où d'autres corps peuvent se placer. Cette question avait déjà été soulevée par Aristote, qui avait nié que le lieu puisse être un tel espace. Thomas reprend cette interrogation à son compte, car elle s'impose – selon lui - dès qu'on envisage les changements qui affectent les corps localisés. Si on observe le mouvement des corps, on constate en effet que leurs déplacements n'affectent pas le lieu occupé précédemment et que celui-ci peut accueillir successivement différents objets tout en restant le même et immobile; de là l'impression que le lieu est un espace intermédiaire entre les extrémités du contenant, un espace indépendant

¹⁹ C'est-à-dire au début du deuxième enseignement parisien : voir Jean Pierre TORREL, *Initiation à St. Thomas d'Aquin*, Fribourg/Paris, Editions Universitaires de Fribourg-Editions du Cerf, 1993, p. 338.

²⁰ Cf. ARISTOTE, *Physique* IV, 4; pour l'analyse de la conception aristotélicienne du lieu voir Rémi BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, Paris, 1988. Pour la reprise de la conception aristotélicienne au Moyen Age et les problèmes qu'elle a suscités voir Edward GRANT, « The medieval doctrine of place : some fundamental Problems and Solutions », in : Alfonso MAIERU – Agostino PARAVICINI-BAGLIANI (éd.), *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1981, p. 57-79. Pour un examen de la conception de Thomas d'Aquin dans une perspective théologique, voir Wilhelm METZ, « Raum und Zeit bei Thomas von Aquin », *Miscellanea mediaevalia* 25, 1998, p. 305-313.

²¹ « Primo quidem quod locus contineat id cuius est locus » : *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, IV, lectio V, n. 446 (éd. P. M. MAGGIOLO, Torino-Roma, Marietti, 1965 ; cet écrit sera cité par la suite selon l'abréviation : *In Phys.*) ; pour Aristote voir *Physique* IV, 4, 210b39-211a1.

²² *In Phys.* IV, lectio VI, n. 458-459.

²³ Cf. *In Phys.*, n. 464-465.

²⁴ Cf. *In Phys.*, n. 465.

des corps, mais apte à les recevoir et à devenir successivement leur lieu²⁵ ; or, si un tel lieu existait - ajoute Thomas - il faudrait le considérer comme quelque chose de plus par rapport au corps qui se déplace d'un endroit vers un autre. La question de la coïncidence du lieu avec un tel espace (indépendant d'un corps) surgit ainsi à partir de la constatation de l'interférence entre, d'une part, l'exigence d'immobilité du lieu et celle, d'autre part, de sa contiguïté avec le corps localisé. Cette interférence pose problème et conduira finalement Thomas à sacrifier l'espace (en tant que séparé) au profit du lieu.

L'Aquinatense refuse en effet l'hypothèse que le lieu puisse être un espace indépendant, car elle aboutirait à l'affirmation d'une multiplicité, voire d'une infinité de lieux simultanés²⁶. Il faut donc conclure que le lieu n'est pas un tel espace indépendant des corps, que celui-ci soit conçu comme intervalle entre le contenant et le corps contenu ou comme dimension spatiale extérieure au contenant.

Cette conclusion est significative à un double titre. Elle implique d'abord que le lieu contenant et le corps localisé, tout en étant distincts, ne sont pas séparés ; il n'y a donc aucun intervalle entre eux, aucun espace qui s'ajouterait comme un troisième terme, comme une sorte d'intrus entre le lieu et le corps qu'il contient. Contenant et contenu sont contigus, c'est-à-dire coïncident dans leur réalité physique. L'élimination d'un espace indépendant permet ainsi de solidariser davantage le lieu et le corps qu'il contient. La deuxième implication de la conclusion thomasienne a trait au mouvement: Thomas précise en effet que le corps localisé ne se meut que par accident, c'est-à-dire par le mouvement de son contenant²⁷ - comme lorsque l'eau bouge du fait qu'on déplace le vase qui la contient. Il n'y a donc pas un lieu de la partie (par ex. de l'eau) qui serait son lieu par soi, indépendamment du lieu du tout (le vase). Or, chaque contenant particulier n'est en réalité qu'une partie du tout qu'est l'univers ; par conséquent, bien que chaque lieu contenant puisse se déplacer en tant que corps, envisagé selon l'ordre qui le relie à la totalité de l'univers, il ne se meut pas²⁸. La suppression de l'espace permet ainsi de rattacher chaque lieu particulier au lieu de l'univers par un lien de dépendance analogue à celui de la partie par rapport au tout.

Le procédé par élimination mené jusqu'ici aboutit à une première définition du lieu, à savoir que « le lieu est la limite du corps contenant »²⁹. Mais Thomas n'est pas entièrement satisfait

²⁵ Cf. THOMAS d'AQUIN, *In Phys.* IV, lectio VI, n. 460.

²⁶ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 462 et ARISTOTE, *Physique* IV, 8, 216a27-216b11). Sur la problématique de l'interpénétration des corps et des lieux voir Edward GRANT, « The Principle of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Space from the Middle Ages to the Seventh Century », *Isis* 69, 1968, p. 551-571.

²⁷ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 463.

²⁸ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 463.

²⁹ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 466.

de ce résultat, car il est conscient que cette définition ne rend pas suffisamment compte de la propriété du lieu qu'est l'immobilité³⁰. Cet aspect se présente d'emblée comme problématique - et a d'ailleurs mis dans l'embarras tous les commentateurs d'Aristote -, car il révèle une forte tension entre le lieu en tant que contenant et le lieu en tant qu'immobile³¹.

Thomas résout cette difficulté par le recours à l'analogie avec le rapport de la partie au tout qui l'englobe : aussi, le lieu propre et particulier d'une chose doit-il être envisagé comme une partie du lieu commun et universel qui englobe une totalité d'objets. Prenant l'exemple du navire sur un fleuve, Thomas explique qu'il faut considérer le lieu propre du navire sur l'eau qui coule en considérant sa situation par rapport au fleuve tout entier qui est immobile ; ainsi, le lieu propre du navire n'est pas l'eau qui coule en tant qu'elle coule, mais en tant qu'elle se rapporte à l'ensemble du fleuve selon un ordre et une situation qui restent les mêmes indépendamment du cours de l'eau³². Dès lors, bien que le contenant (l'eau) soit mobile, dans la perspective de l'ordre qui le rattache à la totalité il reste immobile et répond ainsi pleinement aux exigences qui caractérisent le lieu au sens propre³³.

Nous tenons là un des éléments les plus innovateurs de la position thomasienne par rapport à la théorie aristotélicienne : il réside dans la distinction entre ce qu'il convient d'appeler le « lieu matériel » - qui dans l'exemple cité correspond à l'eau qui coule - et le « lieu formel » - qui réside dans le rapport, dans le même exemple, entre l'eau qui coule et le lit du fleuve. Cette distinction sera fixée et précisée peu après par Gilles de Rome et sera reprise sans cesse jusqu'au XVI^e siècle, notamment par la seconde scolastique.

A partir de ces considérations, Thomas va pouvoir fixer sa définition du lieu comme suit : « le lieu est l'extrémité immobile et première du contenant ». Cette définition, qui reste fidèle à celle d'Aristote, implique désormais que chaque lieu soit envisagé selon l'ordre qui le rattache au lieu total de l'univers, comme la partie mobile est rattachée à son tout immobile³⁴. La difficulté de la doctrine aristotélicienne à l'égard de l'immobilité du lieu est donc résolue à travers l'idée d'un ordre ou d'un rapport nécessaire de chaque lieu particulier au lieu total de

³⁰ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 468. A ce propos, voir Richard SORABJI, *Matter, Space and Motion*, New York, 1988, p. 186-201.

³¹ Cette tension est considérée comme une véritable contradiction par JEAN DUNS SCOT : voir *Ordinatio* II, d. II, p. 2, qu. 2, § 223, Carolus BALIC (éd.), Roma, 1963 ; à propos de la théorie scotiste, voir Olivier BOULNOIS, « Du lieu cosmique à l'espace continu ? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277 », *Miscellanea Mediaevalia*, 25, 1998, p. 314-331.

³² Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 468.

³³ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 468.

³⁴ Cf. *In Phys.* IV, lectio VI, n. 468. Thomas d'Aquin sauve donc l'immobilité du lieu par l'idée de l'ordre ou du rapport du corps localisé aux points fixes de l'univers. La distinction thomasienne entre le lieu envisagé « materialiter » et le lieu envisagé « in ordine ad totum caelum » préfigure celle de Gilles de Rome entre « lieu matériel » et « lieu formel », mais alors que chez Thomas il s'agit de deux manières d'envisager le même lieu, Gilles distingue le lieu matériel du lieu formel comme deux lieux réellement distincts : voir Cecilia TRIFOGLI, « La dottrina del luogo in Egidio Romano », *Medioevo* 14, 1988, p. 235-29, ici p. 261 sv.

l'univers - celui-ci étant immobile à cause de la fixité de son centre et de ses pôles³⁵. Pour Thomas d'Aquin, les corps contenant sont donc légitimés dans leur fonction de lieu par le lieu universel et premier qu'est le ciel (extérieur)³⁶. L'exigence d'immobilité est ainsi remplie et intégrée à une conception dont il convient à présent d'explicitier les trois enjeux majeurs :

I) Nous venons de constater que Thomas d'Aquin conçoit le lieu non pas comme étendue spatiale, mais comme limite d'un corps. Le lieu est donc inconcevable sans le corps dont il est la limite : il est ainsi indissolublement rattaché à la réalité matérielle des choses, dont il indique la position ou la situation dans un ensemble donné. Il est par conséquent un attribut des substances corporelles, c'est-à-dire une détermination accidentelle. On peut alors dire de la conception thomasiennne ce que Einstein disait de la conception aristotélicienne, à savoir que l'espace y est conçu comme une qualité relative à la position des objets matériels et que par conséquent il n'y a pas d'espace sans objets³⁷. Dans cette perspective, un espace indépendant, autonome, « ab-solu » au sens littéral du terme, c'est-à-dire dénoué de tout lien, apparaît inconcevable.

II) Cette conception est solidaire de la doctrine aristotélicienne du lieu naturel. Thomas interprète en effet la contiguïté du corps contenant et du corps localisé comme une proximité de nature, conformément à la thèse que l'ordre des positions des parties de l'univers correspond à l'ordre naturel qui assigne à chaque chose sa place dans le tout³⁸. Cet aspect renforce le lien du lieu avec ce qu'il contient, car ce lien est désormais un lien de nature, qui associe le corps et son lieu en une unité indissoluble. Or, c'est bien là la raison ultime du refus de considérer le lieu comme un espace : admettre un espace comme intervalle entre des corps et indépendant d'eux aurait signifié dissoudre le lien de nature de chaque corps à son lieu et par là-même aller à l'encontre de l'ordre des choses et de ses lois. Aussi, un des enjeux de cette conception qui supprime l'espace au profit du lieu comme limite du corps contenant est précisément celui de la conformité et de la sauvegarde de l'ordre naturel. Thomas le dit en toutes lettres : « Cette raison ne tient pas si on pose que le lieu est un espace : car dans les dimensions séparées d'un espace (sans corps) il n'y a aucun ordre de nature »³⁹.

³⁵ Cette solution du problème de l'immobilité du lieu représente un dépassement réel de la théorie aristotélicienne chez les penseurs médiévaux.

³⁶ « Ex quo patet quod tota ratio loci in omnibus continentibus est ex primo continente et locante, scilicet caelo » (*In Phys.* IV, lectio VI, n. 469).

³⁷ Voir la préface d'Albert Einstein à : Max JAMMER, *Concept of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1954, que nous n'avons pu consulter que dans sa traduction italienne : *Storia del concetto di spazio*, trad. de Alberto Pala, Milano, Feltrinelli, 1974², p. 10.

³⁸ THOMAS D'AQUIN, *In Phys.* IV, lectio VIII, n. 492.

³⁹ Cf. *In Phys.* IV, lectio VIII, n. 492.

III) Conformément à son ancrage dans la doctrine aristotélicienne, la conception thomasiennne du lieu est solidaire de la cosmologie finitiste du Stagirite. En effet, seulement dans un univers fini, immobile et plein de matière⁴⁰ il peut y avoir des points de repère fixes, déterminés, conformes à la nature des éléments et fonctionnant comme leurs lieux naturels. Dans un tel univers, le lieu est une détermination accidentelle qui indique la situation des choses, non pas dans une étendue indépendante donnée préalablement, mais dans un réseau ordonné de rapports entre des substances matérielles. Aussi, la conception du lieu comme limite immobile du contenant est-elle un reflet de la conception du monde comme immobile, fini, dont l'enveloppe extrême est la sphère des étoiles fixes⁴¹. Cette cosmologie - comme on le sait - ne peut admettre ni le vide ni l'infini, qui introduiraient des éléments de désordre et détruiraient la structure ordonnée de l'univers. Il apparaît ainsi qu'un espace indépendant des objets - un « espace-boîte » comme disait Einstein ou un « espace-réceptacle universel » à la manière de Giordano Bruno - n'est concevable que dans un univers infini : un univers qui va revendiquer pour lui-même la représentation de la sphère infinie que les médiévaux réservaient à la réalité divine.

L'espace imaginaire

Il reste à explorer un troisième modèle de conceptualisation de l'espace, élaboré au XIV^e siècle dans le sillage de la réception critique de l'aristotélisme à partir de l'horizon de la théologie chrétienne. Nous avons choisi comme porte-parole de ce troisième modèle Nicolas Oresme (env. 1320-1382), une des personnalités les plus marquantes du XIV^e siècle. Il nous livre sa conception dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote et dans le traité intitulé *Livre du ciel et du monde*.

La discussion sur le lieu présentée dans les *Questions sur la Physique d'Aristote* - rédigées vers 1347 - adopte comme point de départ sa définition nominale, à savoir que « le lieu est ce en quoi la chose est indiquée être lorsqu'on répond à la question de son 'où' »⁴². A partir de là, Oresme porte son analyse sur le rapport du lieu et de l'espace et se demande « si le lieu est l'espace qui se situe entre les côtés du contenant, un espace qui serait vide si aucun corps ne

⁴⁰ Cette plénitude détermine une conception « continuiste » de l'espace et du mouvement : voir J. MURDOCH, « Infinite Time and Space in later Middle Ages », *Miscellanea mediaevalia* 25, 1998, p. 194-205.

⁴¹ Cf. ARISTOTE, *Du ciel* II, 12 ; *Métaphysique* XII, 8.

⁴² *Quaestiones in Physicam*, IV, qu. 1 ; éd. Stefan KIERCHNER, *Nicole Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997, p. 294, lin. 25-27: „Locus est illud, in quo res denotatur esse per responsionem factam ad quaestionem de ubi“ (dorénavant cet écrit sera abrégé par *Quaest. in Phys.*).

s'y trouvait»⁴³. Comme chez Thomas d'Aquin, cette question va être décisive quant à la conception de notre auteur. Cela dit, et contrairement à son prédécesseur, Oresme lie d'emblée la question du rapport entre le lieu et l'espace à celle de la possibilité du vide, car seule l'hypothèse du vide permet d'imaginer un lieu dissocié du corps localisé. Cette hypothèse est suivie d'une première thèse, à savoir que « si le vide existe, il est un lieu »⁴⁴ ; le terme « vide » peut en effet signifier : 1) soit l'endroit où il n'y a aucun corps, mais où un corps peut se trouver ; 2) soit la distance entre des corps où il n'y a pas de corps, mais où des corps peuvent se trouver⁴⁵.

Mais le vide existe-t-il ? Voici la réponse d'Oresme : « le vide est possible dans le monde, bien qu'il ne le soit pas de manière naturelle ». D'après cet énoncé, le vide n'est pas une donnée de nature, mais son existence est possible du point de vue de la toute-puissance divine : Dieu en effet peut supprimer tous les corps sans supprimer leur lieu, ce qui produirait précisément un espace vide⁴⁶. La possibilité du vide étant ainsi justifiée, Oresme répond à la question initiale en affirmant que « le lieu est l'espace qui se trouve entre les extrémités du contenant » - un espace qui serait vide si aucun corps ne s'y trouvait, et plein si un corps le remplissait⁴⁷. Par cette thèse⁴⁸, Oresme s'oppose résolument à la conception thomasienne et aristotélicienne du lieu, et desserre notamment le lien entre le lieu contenant et le corps localisé. Il importe de relever que l'admission d'un intervalle entre ces deux éléments ouvre conceptuellement sur la possibilité d'un espace comme réalité indépendante, un espace qui n'est plus pensé comme détermination accidentelle du corps localisé. Bien qu'on ne puisse parler ici d'un « espace absolu » au sens propre⁴⁹, la conception oresmienne représente un chaînon intermédiaire important dans le développement d'une telle conceptualisation de

⁴³ *Quaest. in Phys.*, IV, 6, p. 317 : « Utrum locus sit spatium interceptum inter latera continentis, quod esset vacuum, si non esset ibi locatum ».

⁴⁴ « Tunc sit prima conclusio (...) : si vacuum esset, illud esset locus » (*ibid.*, lin. 15-16).

⁴⁵ Cf. *Quaest. in Phys.*, IV, 6, p. 317, lin. 9-12.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 318, lin. 52-59. Une hypothèse analogue – destruction des corps, mais subsistance de l'espace se situant entre les extrémités du ciel – avait été formulée par Pierre de Jean Olivi à l'occasion de son examen de la problématique de la localisation des anges ; Olivi n'avait cependant pas conduit cette hypothèse jusqu'au bout ni formulé la possibilité du vide : nous signalons à ce propos notre étude « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70, 2003, p. 234-316. Entre Olivi et Oresme, Jean Duns Scot a également fait appel à cette hypothèse : voir BOULNOIS, « Du Dieu cosmique à l'espace continu ? ».

⁴⁷ Cf. Nicole ORESME, *Quaest. in Phys.*, IV, p. 319, lin. 82-86).

⁴⁸ Cette position est originale dans la culture philosophique latine du XIV^e siècle et n'a été soutenue que par le philosophe hébreu espagnol Hasdai Crescas (1340-1412) : voir H.A. WOLFSON (éd.), *Crescas' Critique of Aristotle, Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, 1929, p. 187-189, ainsi que JAMMER, *Concept of Space*.

⁴⁹ Cette perspective est néanmoins ouverte par plusieurs penseurs du XIV^e siècle : on en trouve une ébauche déjà chez Duns Scot : voir BOULNOIS, « Du lieu cosmique à l'espace continu ? ».

l'espace⁵⁰, et on n'a pas manqué de relever son originalité ainsi qu'une certaine parenté avec l'approche newtonienne⁵¹.

Dans le célèbre traité *Philosophiae naturalis principia mathematica*, qui date de 1687, Newton (1643-1727) définit précisément le lieu comme « la partie de l'espace occupée par le corps » et précise qu'il ne s'agit ni de la surface du corps contenant ni de la situation du corps localisé⁵², s'opposant ainsi autant à la doctrine aristotélicienne qu'à la conception cartésienne - Descartes, en effet, à partir de l'équivalence de la matière et de l'étendue, faisait du corps localisé son propre lieu ou espace. Comme Oresme, Newton conçoit donc le lieu comme espace ou partie de l'espace, il le dissocie du corps localisé et le pose comme une entité à part, indépendante de ce dont elle est le lieu : « Bien que nous puissions imaginer qu'il n'y a rien dans l'espace, nous ne pouvons pas penser pour autant que l'espace n'existe pas »⁵³.

Bien entendu, la parenté de ces deux démarches ne saurait effacer leurs divergences, et notamment le fait que pour Newton l'espace absolu, sans être une réalité physique, possède une consistance ontologique propre⁵⁴, alors que Oresme ne conçoit pas l'espace comme une entité subsistant par elle-même. Cela dit, pour notre auteur l'espace est bien réel, car il signifie la situation des choses, c'est-à-dire leur être « ici » ou « là » : « Je dis que l'espace n'est ni substance, ni accident, ni un quelque chose, mais est ce qui est dénoté comme 'ici' ou

⁵⁰ A ce propos, voir Edward GRANT, « Place and Space in medieval physical Thought », in : P.K. MACHAMER - R.G. TURNBULL (éd.), *Motion and Time, Space and Matter : Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Ohio, 1976, p. 137-167. Nous limitons ici notre propos aux conceptions médiévales de l'espace, mais il est bien évident que dans la trajectoire qui mène jusqu'à Newton, les différentes théories élaborées aux XVe et XVIe siècles jouent un rôle fondamental : parmi elles, celle que présente Francesco Patrizi dans le *De spatio physico et mathematico*, qui date de 1587, est particulièrement significative : voir Hélène VEDRINE, Présentation, traduction et notes de : *Francesco Patrizi, De spatio physico et mathematico*, Paris, Vrin, 1996.

⁵¹ Voir KIERSCHNER, Introduction à : *Nicole Oresmes Kommentar*, p. 103-104.

⁵² « Locus est pars spatii quam corpus occupat, estque pro ratione spatii vel absolutus vel relativus. Pars inquam spatii ; non situs corporis, vel superficies ambiens » : *Philosophiae naturalis principia mathematica*, (3^e éd. de 1726), A. KOYRE et B. COHEN (éd.), vol. I, Cambridge (Mass.), 1972, p. 47. Cette définition peut être éclairée par celles que l'on trouve dans le *De gravitatione et aequipondio fluidorum* (éd. A. RUPERT HALL et M. BOAS, in : *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, Cambridge, 1962, p. 103 et 114.

⁵³ L'espace absolu est tel précisément parce qu'il est « sans relation aux choses externes, toujours semblable à lui-même et immobile » : voir *Philosophiae naturalis principia mathematica*, l. I, Définition VIII, Scholie. La conception newtonienne d'un espace absolu immatériel est tributaire de la doctrine d'Henry More, qui avait repris l'équivalence de certains médiévaux entre Dieu et l'espace : voir Edith SYLLA, « Imaginary Space : John Dumbleton and Isaac Newton », *Miscellanea medievalia* 25, 1998, p. 206-225.

⁵⁴ Cf. *De gravitatione*, p. 99-100 : « Praeterea cum extensionem tamquam sine aliquo subiecto existentem possumus clare concipere, ut cum imaginamur extramundana spatia aut loca quaelibet corporibus vacua ; et credimus existere ubicumque imaginamur nulla esse corpora, nec possumus credere peritulum esse cum corpore si modo Deus aliquid annihilaret, sequitur eam non per modum accidentis inhaerendo alicui subiecto existere. Et proinde non est accidens. Et multo minus dicitur nihil, quippe quae magis est aliquid quam accidens et ad naturam substantiae magis accedit ». Voir Edward GRANT, « Mediaeval and Seventeenth-Century Conceptions of Infinite Void Space beyond the Cosmos », *Isis*, 60, 1969, p. 57. Pour plus de précisions sur la réalité de l'espace absolu chez Newton voir : Maurizio MAMIANI, « Spazio e tempo in Newton e Bosovich », in : *Il Newtonianesimo nel Settecento*, Firenze, 1983, p. 83-87.

'là' »⁵⁵. L'espace possède donc un « modus essendi » qui lui est propre, même si il se situe en dehors des catégories aristotéliennes de substance et d'accident.

Quel est donc ce mode d'être ? Pour répondre à cette question il nous faut revenir brièvement à l'hypothèse du vide. Nous avons vu que cette hypothèse ne se vérifie pas dans le monde par voie naturelle⁵⁶ : ici Oresme reste un parfait aristotélien et conçoit notre monde comme fini et plein de matière. En revanche, l'hypothèse du vide acquiert consistance lorsqu'on envisage l'espace extra-mondain et la question de la pluralité des mondes : en effet, selon Oresme il y a bel et bien un espace vide en dehors du monde qui est le nôtre, un espace capable d'accueillir une multiplicité de mondes⁵⁷. Cette affirmation repose de nouveau sur l'axiome de la toute-puissance divine : le pouvoir divin de créer des choses nouvelles et des mondes nouveaux, comme celui d'anéantir les choses existantes, permet en effet d'imaginer sans contradiction l'existence d'un espace vide. D'où la conclusion qu'un tel espace existe comme espace imaginé, incorporel, vide et infini. Cet espace possède une réalité « sui generis », car il n'est pas donné à la manière de l'espace intra-mondain⁵⁸ : sa modalité d'existence relève de l'imagination dans le sens précis qu'un tel espace « imaginaire » dépasse la capacité de compréhension de la raison humaine⁵⁹. Aussi, faut-il bien préciser que le statut d'un tel espace imaginaire n'est pas celui d'une notion fantaisiste, produite par une faculté inférieure à l'intellect, mais c'est un statut d'éminence, qui réside en ce que l'imagination se donne comme objet un espace que l'intellect ne peut pas comprendre.

Le caractère d'éminence qui marque la réalité de cet espace hors du monde ressort d'ailleurs clairement de son assimilation à l'immensité divine : « Item, ceste espace dessus dicte est infinie et indivisible et est l'immensité de Dieu et est Dieu meismes, aussi comme la duracion de Dieu appelée éternité est infinie et indivisible et Dieu meisme »⁶⁰. Si l'espace vide infini ne peut faire l'objet que de l'imagination, cela résulte donc uniquement de l'imperfection de la faculté cognitive humaine, incapable de saisir pleinement ce qu'elle est capable d'imaginer.

⁵⁵ Cf. Nicole ORESME, *Quaest. in Phys.*, IV, qu. 6, p. 319, lin. 77-81.

⁵⁶ Cf. *Quaest. in Phys.*, IV, 6, p. 319, lin. 77-81.

⁵⁷ Cf. *Quaest. in Phys.*, IV, 6, p. 318, lin. 60-67).

⁵⁸ « Et donques hors le ciel est une espace vide incorporelle d'autre manière que n'est quelconque espace pleine et corporelle » : *Livre du ciel et du monde* I, c. 24, p. 176, lin. 307-308 (éd. A. D. MENUT – A.J. DENOMY, Madison/Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1968).

⁵⁹ Cf. *Livre du ciel et du monde* I, c. 24, p. 176, lin. 319-323.

⁶⁰ *Livre du ciel et du monde* I, c. 24, p. 176, lin. 311-314 ; ainsi que *Quaest. in Phys.*, IV, 19, p. 383, lin. 74-75. L'équivalence « espace vide infini-immensité divine » apparente la position d'Oresme à celle de Thomas Bradwardine (voir Alexandre KOYRE, « Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 24, 1949, p. 45-91) et la distingue de celle de Jean de Ripa, qui refuse cette équivalence (voir Paul VIGNAUX, « Jean de Ripa, In I Sententiarum, dist. XXXVII : De modo inexistendi divine essentie in omnibus creaturis », A. COMBES et F. RUELLO (éd.), *Traditio* 23, 1967, p. 191-267).

L'espace imaginé ou imaginaire⁶¹ n'est donc pas pour Oresme une réalité fictive, illusoire ou chimérique - « (locus/spatium) non est sicut chimera aut hircocervus »⁶² -, mais une entité qui est de l'ordre du possible et de l'imaginable pour l'esprit humain, et qui peut devenir réalité actuelle par la toute-puissance divine.

A partir de là, il importe de relever que, même en tant que pur possible, l'espace imaginé fait désormais partie de l'image du monde comme une composante à laquelle on ne pourra plus renoncer. La présence de cet espace modifie par là-même la conception du lieu, qui n'est plus pensé comme limite du contenant. La conceptualisation d'un espace imaginaire infini extra-mondain élargit ainsi l'horizon de l'espace intra-mondain, en introduisant la possibilité d'un intervalle entre le lieu contenant et le corps localisé. Pour cette raison, même s'il s'agissait d'une simple expérience de pensée, l'hypothèse d'un espace vide infini permet déjà à elle seule de penser le lieu autrement : elle permet de le concevoir comme une étendue dans laquelle des corps peuvent trouver place et - pour reprendre les termes d'Einstein - elle contribue à transformer le « lieu-attribut » en « espace-boîte ».

On ne saurait passer sous silence le fait que cet élargissement de la conception du lieu repose en dernière analyse sur un fondement théologique, à savoir l'axiome de la toute-puissance divine. Par ailleurs, étant assimilé à l'immensité de Dieu, l'espace imaginaire ainsi postulé acquiert un caractère absolu et un pouvoir fondateur par rapport à toute localisation et situation spatiale, tout comme l'éternité est fondatrice du temps et de ses déterminations. L'espace imaginaire se présente alors comme la condition a priori de l'espace et du lieu physiques. Cette conception renoue ainsi avec la conceptualisation théologique, qui faisait de « Dieu-sphère infinie » l'espace premier et absolu de toutes choses⁶³. Mais la formulation oresmienne de l'espace imaginaire a désormais intégré la physique aristotélicienne et sa critique : elle s'avère être le résultat de l'interaction de la théologie de la toute-puissance et de la physique péripatéticienne en une conception où ce qui est théologiquement possible modifie, sinon la perception, du moins l'imagination et la pensée du donné physique.

⁶¹ Ce dernier terme figure par exemple chez Bradwardine ou Jean de Ripa, alors que Oresme utilise plutôt les termes « ymaginabile » et « imaginatum ». Sur l'espace imaginaire chez Bradwardine, voir KOYRE, « Le vide et l'espace »; GRANT, *Much ado about Nothing*, p. 135-144, ainsi que les pages 117-121 sur la signification du terme « imaginaire ». Avant Bradwardine, l'idée d'un espace imaginaire était déjà soutenue par John Dumbleton : voir SYLLA, « Imaginary Space : John Dumbleton and Isaac Newton ».

⁶² *Quaest. in Phys.*, IV, 6, p. 321, lin. 178. Le terme « imaginé » ou « imaginaire » est le résultat d'une longue tradition, qui remonte déjà à Aristote et qui associe la représentation d'un espace extra-cosmique à la faculté de l'imagination : dans l'aristotélisme la réalité d'un tel espace est niée et considérée précisément comme un pur produit de l'imagination. Oresme s'oppose ici à cette acception négative du terme « imaginaire » et attribue précisément à l'imagination la capacité de penser ce qui, comme l'espace vide extra-cosmique, n'est pas objet de l'expérience sensible ; sur cette question voir GRANT, *Much Ado about Nothing*, p. 117-121.

⁶³ L'association Dieu-Infini est explicitement rapportée par Thomas Bradwardine à la célèbre proposition II du *Livre des XXIV philosophes*, dont l'influence a fait de l'infini un thème central des spéculations théologiques du XIIIe siècle.

Conclusion

Au terme de ce bref parcours qu'il nous soit permis de formuler trois remarques en guise de conclusion :

1) Il faut relever tout d'abord la diversité des approches médiévales de la notion d'espace : il n'y a pas une conception homogène de cette catégorie qui serait propre au Moyen Age, mais il y a des conceptualisations différentes, résultant des différentes perspectives adoptées dans son examen. C'est là une confirmation supplémentaire de ce que la pensée médiévale, loin d'être un ensemble monolithique, offre à l'égard d'un même sujet des contributions philosophiques très différenciées. Cette différenciation résulte des clés d'approche adoptées dans les modèles analysés : approche métaphysique pour le premier, approche physique et cosmologique dans le deuxième, approche à la fois physique, cosmologique et théologique dans le troisième modèle. L'espace au Moyen Age ne se laisse donc pas apprivoiser par la seule science physique. Or, il s'avère que les deux approches où l'élément théologique est déterminant proposent des conceptions de l'espace plus orientées vers une théorie de l'espace absolu de type newtonien que ne l'était la doctrine d'Aristote, pourtant considérée « plus scientifique » : c'est là un aspect qui témoigne de l'interaction féconde et des développements remarquables résultant tout au long du Moyen Age du rapport étroit entre théologie et philosophie.

2) La succession de ces trois paradigmes, qui est aussi une succession chronologique, dessine une trajectoire conceptuelle où se joue l'assimilation et la critique (mais pas l'abandon !) de la physique péripatéticienne et où s'annonce une conceptualisation de l'espace qui fera par la suite une part de plus en plus large à l'idée d'infini. Dans cette trajectoire, l'hypothèse du vide est décisive : elle ouvre une brèche dans l'univers aristotélicien et permet de concevoir un espace infini homogène. L'homogénéisation de l'espace représente par ailleurs la condition *sine qua non* de sa maîtrise par la rationalité scientifique : la mathématisation opérée par la science moderne ne pourra intervenir que par rapport à un espace uniforme et neutre, un espace qui n'est plus qualifié par les choses qui l'occupent. Avant que, par l'emprise du mécanisme, l'homme ne devienne le maître et la mesure de toutes choses, il aura donc fallu dissocier les choses de leurs lieux et les jeter, pour ainsi dire, dans un univers infini - un univers sans limites ni mesure qui, au XVII^e siècle encore, suscitera l'effroi de Pascal⁶⁴. Cette dissociation a été ébauchée au Moyen Age, sous l'impulsion d'exigences métaphysiques et

⁶⁴ Cf. *Pensées*, c. 1, n. 91 (éd. J. CHEVALIER, *Pascal, Oeuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 1113) : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ».

théologiques, et sous l'emprise d'une imagination jugée capable de concevoir ce que la raison ne pouvait ni saisir ni admettre.

3) Enfin, et paradoxalement, alors que pour les penseurs du Moyen Age l'être humain occupait dans l'univers créé une place précise, dans un ordre fixé par la sagesse divine, certains penseurs de cette époque, au nom d'une puissance divine sans limites ni mesure, ont-ils déjà orienté leur réflexion vers une conception de l'espace où l'homme - pour reprendre les mots de Pascal⁶⁵ -, aurait été englouti comme un point et aurait perdu son lieu. Ce n'est pas une moindre valeur ni un moindre mérite des théories médiévales rappelées ici que d'avoir contribué, et de manière irremplaçable, à la recherche d'une compréhension proprement philosophique des réalités de l'espace et du lieu.

⁶⁵ PASCAL, *Pensées*, fragment 348 (éd. L. BRUNSCWIG, Paris 1900, p. 488).